



L'Antiquité tardive sur le nuancier des couleurs

Tiphaine Moreau

► To cite this version:

Tiphaine Moreau. L'Antiquité tardive sur le nuancier des couleurs. *Revue des études anciennes*, 2017, 119 (1), p. 223-236. <hal-01948446>

HAL Id: hal-01948446

<https://hal.science/hal-01948446v1>

Submitted on 7 Dec 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Copyright - All rights reserved

Tiphaine MOREAU*

L'ANTIQUITÉ TARDIVE SUR LE NUANCIER DES COULEURS

À propos de : *Une Antiquité tardive noire ou heureuse ? Colloque international de Besançon, 12 et 13 novembre 2014.* - ST. RATTI dir. - Besançon : Presses Universitaires de Franche-Comté, 2015. - 270 p. - ISBN : 978.2.84867.518.2.

Dans sa fameuse somme historiographique Alexander Demandt évoque les couleurs de la *Spätantike* et l'établissement de contrastes par l'écriture de l'histoire :

« [...] les couleurs multicolores, qu'elles soient seulement des compromis entre le clair et le sombre ou seulement entre clair-obscur ou pénombre, n'influent pas sur notre théorie du déclin, car elles peuvent être toutes rangées sur une échelle entre Vrai et Faux. La vérité n'est pas aussi 'noir et blanc' que le texte qui la décrit¹ ».

Du fait de cette invitation à la prudence avec les chromatismes en Histoire, l'alternative proposée par Stéphane Ratti dans le colloque qu'il a organisé à Besançon les 12 et 13 novembre 2014, « Une Antiquité tardive noire ou heureuse ? », dont les Actes ont été publiés en 2015, présente une discordance zeugmatique *a priori* surprenante. Elle juxtapose en effet deux paradigmes appartenant à des registres différents, une couleur et un état émotionnel, qui incitent l'historien à caractériser de notions subjectives un âge et des sociétés au moyen d'analyses objectives. Les risques qui en procèdent ne sont-ils pas d'uniformiser les représentations de l'Antiquité tardive, d'approcher des valeurs étrangères aux considérations des scientifiques

* CRIHAM - Université de Limoges ; tiph.moreau@orange.fr

1. A. DEMANDT, *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, Munich 1984, p. 493 : « [...] die bunten Farben nur Kompromisse zwischen Hell und Dunkel, nur 'Halblichter' oder 'Halbschatten' seien, nicht dergestalt auf unsere Untergangstheorien übertragen, daß sie alle auf einer Skala zwischen Fals und Richtig angeordnet werden könnten. Die Wirklichkeit ist nie so schwarz-weiß, wie der Text, der sie beschreibt ».

et d'adopter une vision dichotomique et contemporaine du progrès des sociétés ? Pour ces raisons, certains intervenants font l'aveu de leur perplexité devant la question posée par le titre de l'ouvrage, (ainsi Hervé Inglebert, p. 53 et Jean-Michel Carrié, p. 251). Qui plus est, les registres problématiques développés dans l'ouvrage laissent les questions économiques, sociales ou politiques en périphérie, au profit des aspects culturels, en particulier religieux, qualifiés récemment de « révolution mentale » par Hervé Inglebert (2014)². Ainsi par exemple l'ouvrage récent de Bryan Ward-Perkins (2005), soutenant la thèse d'un essoufflement administratif, politique et économique de l'Empire romain³, est retenu sans être tout à fait discuté par Stéphane Ratti, partisan d'une Antiquité « noire » plutôt qu'« heureuse ».

Ces réserves se dissipent néanmoins à la lecture de l'ouvrage. Force est d'admettre que l'objectif de Stéphane Ratti n'est pas tant de caractériser à nouveau la période que d'en réviser des approches et en particulier celle, idéalisée, de Peter Brown (1978), pour qui le christianisme a plongé les mondes anciens dans une sorte d'état de grâce⁴. D'une certaine façon, l'alternative « noire ou heureuse ? », émet à nouveau le doute dans l'épistémologie de l'Antiquité tardive après trois décennies d'influence anglo-saxonne, appelant de ce fait à des analyses relevant du champ de l'histoire culturelle. Par conséquent, dans les études réunies par Stéphane Ratti, les sources littéraires qui polarisent l'attention des commentateurs sont considérées sous l'angle du religieux, en particulier à travers les notions de tolérance et d'intolérance, très appréciées de la dernière historiographie de l'Antiquité tardive avec celles de violences et de persécutions multiformes⁵.

Pour répondre à la question posée par le titre de l'ouvrage, les communications sont classées selon trois axes : l'historiographie et la périodisation, les polémiques entre païens et chrétiens, et enfin la dernière Antiquité tardive, celle des V^e et VI^e siècles. Il en résulte un ouvrage quelque peu hétérogène, riche d'analyses et de réflexions, dont certaines s'émancipent de la thématique proposée, mais qui a le mérite de chercher l'alternative aux paradigmes indéboulonnables d'une école anglo-saxonne vieillissante.

Dans une introduction pugnace et audacieuse (p.11-23), Stéphane Ratti donne suite à la controverse qui l'anime contre ce qu'il appelle la « *doxa* anglo-saxonne » depuis ses deux essais de 2010 et 2012⁶. Il reprend la bataille contre le clan des 'browniens' et dégaine à nouveau

2. H. INGLEBERT, « De l'Antiquité au Moyen Âge : de quoi l'Antiquité tardive est-elle le nom ? », *ATALA Cultures et sciences humaines* 17, « Découper le temps - Actualité de la périodisation en histoire », 2014, p. 117-131 : de Constantin (312-324) jusqu'aux premiers califes de l'Islam (690-700).

3. B. WARD-PERKINS, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford-New York 2005.

4. P. BROWN, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris 1983 [édition originale 1978].

5. Pour exemples : A. MARCONE, U. ROBERTO, I. TANTILLO édés., *Tolleranza religiosa in età tardoantica, IV-V secolo. Atti delle giornate di studio sull'età tardoantica*, Roma, 26-27 maggio 2013, Cassino 2015 ; A. GELJON, R. ROUKEMA, *Violence in Ancient Christianity : Victims and Perpetrators*, Leyde 2014 ; H. A. DRAKE, « Intolerance, Religious Violence, and Political Legitimacy in Late Antiquity », *Journal of the American Academy of Religion*, 79, 2011 ; M. KAHLOS, *Forbearance and Compulsion : The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*, Londres 2009 ; PH. TILDEN, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire*, Exeter 2006.

6. S. RATTI, *Antiquus error*, Paris-Turnhout 2010, et *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris 2012.

sa rapière contre Alan Cameron (2010) qu'il accuse de « manipulations philologiques », de « montages chronologiques » et de « rhétorique fallacieuse » afin de prouver que les païens sont restés passifs devant la christianisation des Romains⁷. À l'opposé, Stéphane Ratti cherche à démontrer qu'il y a eu, au tournant des IV^e et V^e siècles, une véritable « révolte intellectuelle des cercles néo-platonisants contre la bien-pensance chrétienne ». Bretteur passionné, il revient sur la vision édulcorée de la période par Peter Brown, celle d'un basculement vers un progrès spirituel apportant le bonheur dans un monde las. Il lui oppose les visions « noires » de Ramsay Mac Mullen (2010) et de Polymnia Athanassiadi (2010), celles d'un monde soumis à la violence, à la répression, à la monodoxie, à l'autocratie du régime impérial, à la corruption et à la division sociale⁸. Stéphane Ratti préconise une lecture plus sereine que celle de P. Athanassiadi, et loin de la *doxa* qu'il vilipende, mais assume résolument son choix d'une antiquité « noire ». Il s'appuie ce faisant sur la récente édition de la *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, texte d'un chrétien anonyme datable des années 392-395⁹. Selon lui, il pourrait s'agir d'une réponse de Jérôme à Nicomaque Flavien. Cela montrerait que chrétiens et païens s'affrontaient encore à la veille de la bataille de la Rivière froide (394). Quant à l'*Histoire Auguste*, dont l'auteur est aussi l'un des éditeurs, elle témoignerait du fait que les païens n'ont pas assisté « passifs et résignés » à la christianisation¹⁰. De ce point de vue, l'Antiquité serait « noire », du fait de l'entrée massive des Goths (chrétiens !) dans l'Empire et de la promulgation des lois théodosiennes d'intolérance religieuse. Quoique pertinente, la démonstration de Stéphane Ratti laisse après elle l'amertume d'un 'néo-gibbonisme' inavoué.

HISTORIOGRAPHIE ET QUESTIONS DE PÉRIODISATION

Dans la première partie de l'ouvrage, mêlant les réflexions sur la périodisation et l'historiographie de l'Antiquité tardive, l'*ambitus* chronologique retenu est pincé. Il n'est pas celui de la longue durée de l'Antiquité tardive, mais celui du traditionnel « Bas-Empire », poussé jusqu'aux VI^e et VII^e siècles, c'est-à-dire la *Spättere Spätantike* qu'a moquée Andrea Giardina en tant que concept dans son fameux article de 1999, « Esplosione di tardoantico¹¹ ». Cette chronologie courte donne lieu à une « sobre synthèse » qui, selon Polymnia Athanassiadi (p. 63), élude cependant à l'amont les racines hellénistiques, au présent les influences sassanides, et en aval la première vague de l'Islam.

7. AL. CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford-New York 2010.

8. R. MAC MULLEN, *Voter pour définir Dieu. Trois siècles de conciles, 253-553*, Paris 2010 ; P. ATHANASSIADI, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris 2010.

9. R. M. FRANKS, *Compiling the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, Oxford-New York 2011.

10. S. RATTI, O. DESBORDS, *Histoire Auguste IV 2, Vies des deux Valériens et des deux Galliens*, Paris 2000.

11. A. GIARDINA, « Esplosione di tardoantico » dans G. MAZZOLI, F. GASTI éd., *Prospettive sul tardoantico (convegno di Pavia 27-28 nov. 1997)*, Côme 1999, p. 9-30.

Dans « L'Antiquité tardive : périodisations d'un âge noir et heureux » (p. 29-41), Giuseppe Zecchini revient d'abord sur l'alternative des désignations de la période : « Bas-Empire » ou « Antiquité tardive », de Charles le Beau (1757-1778) à Peter Brown (1971), ce dernier privilégiant la chronologie longue et la prééminence du social sur le politique. Le problème qui en procède a déjà fait couler beaucoup d'encre. Où placer la fin de la période tardive ? En 600 ou 700 comme l'a proposé Averil Cameron (1993), voire en 1258 comme l'a récemment suggéré Garth Fowden (2013)¹² ? On rappellera que Charles Le Beau (1757-1778), Edward Gibbon (1776-1788), puis Ernest Stein (1959) optaient quant à eux pour 1453¹³. Il va sans dire que la question essentielle est celle des critères retenus pour dessiner une période. Pour Giuseppe Zecchini, envisager le culturel plutôt que le politique comme l'a fait Peter Brown donne l'image d'une histoire monolithique, sans rupture ni crise. Il conviendrait, selon lui, de redéfinir les bornes de la période, à partir de Constantin (312-337) car les cadres politiques, culturels, religieux et économiques se trouvent bouleversés de façon « irréversible », jusqu'à 636 et la conquête musulmane. Ainsi bornée, la période exclurait Dioclétien (284-305) en amont et se prolongerait en aval au-delà de Justinien (527-565). Faisant ce choix, Giuseppe Zecchini opte consciemment pour les vues discutées d'Henri Pirenne (1937)¹⁴. Quant à la couleur de la période, il ne se prononce pas, voyant dans l'Antiquité tardive un âge à la fois heureux et noir, fortement déterminé par la religion.

Hervé Inglebert fait ensuite un long développement, riche en tableaux périodiques, sur « Les historiens et les 'clair-obscur' de l'Antiquité tardive » (p. 43-61). Il rappelle d'emblée de quelles natures sont les incertitudes sur l'appréciation de l'Antiquité tardive, qui s'est trouvée dessinée autour de fractures temporelles, spatiales et chronologiques, notamment depuis 1971. Hervé Inglebert se penche surtout sur l'idée de déclin ainsi que sur la dimension religieuse. Ce faisant, dans la continuité de son article de 2014, il propose son « modèle intégrateur » à la place des positions majoritaires défendues par la communauté scientifique : celle d'une absence de conflit faute de combattants païens (Al. Cameron), de l'intolérance globale des païens et chrétiens (P. Athanassiadi), de la montée de l'intolérance face aux résistances païennes (S. Ratti) ; et, enfin, la limitation ou le défaut de violence des chrétiens contre les païens (M.-F. Baslez, B. Dumézil, A. Busine). Pour Hervé Inglebert, la question du « discours sur l'intolérance ou la tolérance doit être abordée selon son origine et situation ». Il rappelle en effet que « la relation entre le pouvoir impérial et l'intolérance se décline de diverses manières » et pas seulement dans le domaine du religieux¹⁵. De la même façon, il appelle à bien différencier

12. AV. CAMERON, *The Mediterranean World in Late Antiquity 395-700*, New York 1993, rééd. 2012 ; G. FOWDEN, *Empire to Commonwealth. Consequences of monotheism in Late Antiquity*, Princeton 2013.

13. CH. LE BEAU, *Histoire du Bas-Empire, en commençant à Constantin le Grand*, Paris 1757-1778, 21 vols. ; E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres 1776-1788 [trad. fr. F. GUIZOT, *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain*, Paris 1819, 13 vols.] ; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, Paris 1959 [réimpr. Amsterdam 1964], 2 t. en 3 vols.

14. H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, Paris 1937 [rééd. Paris, Perrin, 2016].

15. Sur ce point on consultera par exemple : H. MÉNARD, *Maintenir l'ordre à Rome (II^e-IV^e siècles ap J.C.)*, Seyssel 2004.

les applications locales des lois et incite à la prudence car la violence dans le discours et la violence du discours n'ont pas nécessairement de prolongement pratique et relèvent parfois de la culture rhétorique. Hervé Inglebert propose enfin des tableaux d'hypothèses qui aboutissent à quelques conclusions : ainsi, l'intolérance religieuse à elle seule ne permet pas de répondre à la question posée par le titre de l'ouvrage auquel il contribue. Il convient aussi, par exemple, de consulter les données archéologiques. Par ailleurs, l'auteur remarque à juste titre que l'idée de tolérance telle que nous la connaissons aujourd'hui est étrangère à la civilisation antique. En effet, la tolérance présuppose la reconnaissance ou la fabrication d'une altérité qui peut être aussi le véhicule de normes ou de stéréotypes étrangers à ladite altérité¹⁶; de ce point de vue, les polémiques et les conflits anciens peuvent aussi se lire comme des référents culturels, des moyens de communication et d'inter-reconnaissance, à mille lieues de la compréhension contemporaine des notions de tolérance et d'intolérance, procédant de réflexions morales et du libéralisme sociologique modernes¹⁷.

Dans une contribution intitulée « Antiquité tardive rouge *et* noire » (p. 63-78), Polymnia Athanassiadi revient ensuite sur les débuts de la période, qui suscitent moins la polémique que sa fin. Dans la lignée de son article de 2007, elle propose à nouveau de caractériser l'Antiquité tardive comme une période moins optimiste qu'elle ne l'a été perçue ces quarante dernières années¹⁸. Elle suggère en outre de définir la période selon le critère religieux, en recourant notamment à Eusèbe de Césarée, qui voyait le nouveau temps commencer avec Auguste et Jésus. Séduite par la proposition de Garth Fowden qui voit la fin de l'Antiquité tardive excéder l'an mille, Polymnia Athanassiadi rappelle que cette « ère intermédiaire », a été construite pour conjurer les anciens paradigmes pessimistes de décadence, de barbarie et de chute¹⁹. Le point de vue adopté par le commentateur moderne détermine en effet le bornage de la période. Donnant une importance fondamentale aux contrastes entre l'Orient et l'Occident romains (aires grecque et latine) qui fondent les mentalités, Polymnia Athanassiadi propose alors une autre périodisation, « factice » comme les autres de son propre aveu, puisque les frontières chronologiques varient selon les sujets traités par le commentateur moderne. Ainsi, l'Orient hellénistique commencerait, selon elle, vers 300 avant J.-C. et prendrait fin avec la conquête arabe dans la première moitié du VII^e siècle de notre ère. Cette approche renoue, d'une certaine façon, avec les temporalités de la géo-histoire braudélienne²⁰. En effet, il est artificiel de vouloir assembler dans la période dénommée « Antiquité tardive » des événements (le temps court), des

16. Comme l'a montré récemment : R. FLOWER, *Emperors and Bishops in Late Roman Invective*, Cambridge-New York 2013.

17. Par exemple : J. LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, 1686, [Paris 2006].

18. P. ATHANASSIADI, « Antiquité tardive : construction et déconstruction d'un modèle historiographique », *Antiquité Tardive* 14, 2006, p. 311-324. On rapprochera cette étude avec profit de celle de G.W. BOWERSOCK, « Riflessioni sulla periodizzazione dopo "Esplosione di Tardoantico" di Andrea Giardina », *Studi Storici* 45, 2004, p. 7-13.

19. H.-I. MARROU, *Décadence romaine ou Antiquité tardive ?*, Paris 1977

20. F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1949 ; F. BRAUDEL, *Écrits sur l'histoire*, Paris 1986 [1^{ère} édition 1969].

cycles (économiques et sociaux) ou des civilisations (temps longs) qui obéiraient aux mêmes ruptures et aux mêmes continuités. Accepter la perméabilité des frontières chronologiques et géographiques, définies par les objets d'étude eux-mêmes, permettrait d'échapper à la tentation de caractériser un âge pour son « apogée » ou son « déclin », et d'appréhender ses multiples continuités et ruptures.

Enfin, dans une contribution sur « Agostino e Macrobio, due modi opposti di vedere il passato (e il futuro) » (p. 79-102), Paolo Mastandrea explore la possibilité de percevoir des traces de polémique anti-augustinienne dans le dialogue de Macrobie. Philologue, il s'étend, dans les quatre premières pages, sur l'historiographie de la période et du sujet, de Eric Robertson Dodds (1963) à Bryan Ward-Perkins (2005). Constituant un petit dossier de textes extraits des *Saturnales* et de la *Cité de Dieu*, l'auteur les confronte à Prudence, Jérôme et Orose pour comprendre les sentiments des « païens » et des chrétiens face à la crise militaire et politique que connaît alors l'Empire romain. Pour Paolo Mastandrea, Macrobie s'inscrit dans un courant ancien, celui de la confiance dans les lendemains de la cité millénaire par une continuité illimitée de la *res publica*. Honorant la valeur de *uetustas* et transformant des passages d'Aulu-Gelle et de Sénèque, celui-ci proclame une appartenance et une fidélité aux *mores* romaines dans une époque de christianisation où les auteurs « païens » sont sujets à un régime d'autocensure. L'auteur ne pense pas, à la différence d'Alan Cameron, que Macrobie ait été chrétien. Pour lui, quelques passages des *Saturnales* témoigneraient d'une volonté allusive au contexte historico-religieux et politico-culturel de son temps, qui est celui d'une « re-sacralisation » de la figure d'Auguste, y compris chez les auteurs chrétiens (Prudence, Orose). Ainsi, par l'évocation du massacre des nouveaux nés par Hérode, Macrobie aurait pu verser un peu de sel sur des plaies ouvertes comme la controverse pélagienne. Paolo Mastandrea traite essentiellement des emprunts de Macrobie et n'aborde Augustin que pour énoncer son hypothèse, selon laquelle Macrobie aurait pu évoquer le massacre des Innocents pour critiquer, sous couvert, ce qu'en avait dit Augustin pendant la controverse pélagienne. Finalement l'auteur démontre que la *uetustas* républicaine de Macrobie – censément heureuse – s'oppose aux développements d'Augustin dans la *Cité de Dieu*, et appelle en cela à déceler les « effets de sources » qu'évoquait Hervé Inglebert.

De cette première partie, sur la périodisation et l'historiographie, il résulte que le fait religieux détermine encore la définition de l'Antiquité tardive et les représentations que s'en fait le savant moderne. On félicitera particulièrement les contributions d'Hervé Inglebert et de Polymnia Athanassiadi pour qui la segmentation, temporelle ou géographique, doit épouser le sujet étudié et se méfier des effets de sources qui mènent trop hâtivement à la catégorisation ou à l'homogénéisation. Peut-être devrait-on admettre qu'il n'y a pas d'« Antiquité tardive », mais « des Antiquités » relatives aux objets traités par l'historien, selon qu'ils sont géographiques, sociaux, politiques, économiques ou culturels.

PAÏENS ET CHRÉTIENS : VIOLENCES, POLÉMIQUES ET APPROPRIATIONS

La deuxième partie de l'ouvrage, qui intéresse les violences, les polémiques et les appropriations, oppose par commodité les groupes « païens » et « chrétiens » comme deux ensembles bien distincts. Nous savons pourtant que la christianité ne s'est pas définie par des codes spécifiques qui l'auraient distinguée d'un autre groupe, lui aussi homogène, des « païens »²¹. C'est en effet ce qui ressort de l'ensemble des contributions de cette deuxième partie. La variété des situations qui y sont exposées rappelle que l'Antiquité tardive n'est pas une période « noire » culturellement et, qu'une Église catholique ne s'est pas systématiquement construite par l'éradication « violente » des cultes traditionnels.

Dans « Temples et cultes païens dans la Rome chrétienne : Modalités d'appropriation et de transformation » (p.105-117), Bassir Amiri pose une question à double ressort : celle du devenir des éléments de culte païens avec la christianisation, puis de ce devenir dans un empire partagé entre deux pôles. Prenant l'exemple de la ville de Rome, l'auteur voudrait nuancer la représentation de l'Antiquité tardive comme une période sombre, violente et polémique en la rapportant à des situations locales et régionales. Bassir Amiri rappelle que les mesures de Constantin affectant les biens des temples rencontrent des limites car les fonctionnaires et le Sénat demeurent païens²². Plus tard, l'affaire de l'autel de la victoire témoigne, selon l'auteur, d'un dialogue entre le Sénat païen et le pouvoir chrétien qui manifeste la force politique du premier. On pourrait cependant lui objecter que les rivalités romaines tenaient plus à des conflits politiques et familiaux que religieux. En effet, Frederico Alberto Poglio (2007) a montré que les intérêts des familles sénatoriales ressortissaient à un particularisme pointu et que le christianisme s'insérait dans un palimpseste déjà conflictuel en soi, rendu partiellement autonome à cause de l'absence de contrôle de la part d'un pouvoir impérial ayant transféré sa résidence loin de Rome à la fin du III^e siècle²³. Comme Stéphane Ratti, Bassir Amiri penche pour la vitalité du culte païen, évoquant les dédicaces des statues de l'empereur sur le Forum et la réhabilitation du temple d'Apollon entre 353 et 357 par le préfet Orfitus (*CIL* 6, 45 et *CIL* 6, 1161). Il inclut dans ce constat la vitalité de pratiques comme l'haruspicine, autorisée par Constantin et les sacrifices qui sont toujours en vigueur sous Valentinien I^{er}, comme en témoignent des inscriptions de 374 et 376 (*AE* 1953, 238 ; *CIL* 6, 499 et *CIL* 6, 512 ; *CIL* 6, 504). Au début des années 380, cultes, titres religieux et sacrifices étaient toujours en place, ce qui, selon l'auteur, témoigne à la fois d'une résistance païenne et de la tempérance des empereurs : ainsi, selon lui, il n'y a pas de destruction de temple ou de statue avant 377, les seules étant

21. E. RÉBILLARD, *Les chrétiens de l'Antiquité tardive et leurs identités multiples*, Paris 2014.

22. A. CHASTAGNOL, *Le Sénat romain à l'époque impériale*, Paris 1992 [réimpr. 2005], part. p. 293-344 sur le Sénat au IV^e siècle ; *Id.* « La famille de Caecinia Lolliana, grande dame païenne du IV^e siècle ap. J.C. », *Latomus* 20, 1961, p. 744-758.

23. F. A. POGGIO, *Gruppi di potere nella Roma tardoantica (350-395)*, Turin 2007 ; D. LASSANDRO, « La Controversia De ara Victoriae del 384 D.C. » dans F. BESSONE, E. MALASPINA éds., *Atti Incontro di studio in ricordo di Italo Lana*, Torino, 15-16 ottobre 2003, Bologne 2005, p. 157-171.

accidentelles comme celle du sanctuaire d'Apollon en 363. Les temples étant réemployés et non détruits, l'appropriation de l'espace sacré paraît d'abord économique, puis culturelle, mais sans dérive ni violence car la préservation est légalement assurée par le pouvoir, soucieux du patrimoine public²⁴. Ce disant, Bassir Amiri ne se démarque pas des analyses les plus récentes sur la question des temples. En effet, nous savons déjà qu'en ce qui concerne les monuments, les autorités publiques n'avaient pas d'intérêt à laisser détruire des sources de prestige dans l'imagerie publique²⁵. Vraisemblablement, le législateur a tenté de sauvegarder le patrimoine artistique et de limiter les démantèlements violents. En témoigne une loi du 30 novembre 382 (*CTh* 16, 10, 8) ordonnant que les lieux où se réunit le peuple de la cité de Constantinople et où se trouvent des statues, considérées pour leur valeur artistique (*artis pretio*), restent ouverts. Ces mesures favorisent la cohésion civique et préviennent d'éventuels mécontentements sur l'abolition de tous les aspects que revêtent les cultes traditionnels et auxquels peuvent participer les chrétiens²⁶. L'espace a fait l'objet d'une « appropriation conceptuelle »²⁷, propre à l'historiographie chrétienne, qui précède largement l'appropriation physique, légale, et qui n'est pas en mesure de nous renseigner efficacement, et de façon exhaustive, sur le devenir des temples et les motivations quant à leur abandon effectif. Finalement, la contribution de Bassir Amiri apporte peu à l'état actuel de la recherche, mais a le mérite de rappeler les grandes directions des investigations les plus récentes.

Dans un article consacré à « Julien et les martyrs d'Antioche. L'exemple du *Dux Artémios* » (p.119-135), Aude Busine étudie le cas complexe de la construction d'un saint martyr. En premier lieu, elle révise les critiques des commentateurs au sujet d'Ammien en faveur de Théodoret quant à la date de la mort d'Artémios, avant 362, en raison du parti pris de l'évêque de Cyr à l'encontre de l'empereur Julien. Elle reconnaît qu'il n'existe cependant aucun argument décisif pour procéder à ce basculement. Aude Busine rejette aussi l'hypothèse de V. Déroche (2001) selon laquelle il a pu y avoir une récupération d'un martyr arien par les nicéens²⁸. Elle assemble cependant un faisceau de vraisemblances qui n'excluent pas le postulat de départ et avance l'hypothèse selon laquelle le récit du martyre a été construit à partir de Théodoret, sans passer par la récupération d'un saint arien. Artémios serait devenu l'objet d'un culte thérapeutique du fait de sa proximité homonymique avec Artémis Phosphoros.

24. En témoigne tout particulièrement la *Novelle* 4 de Majorien (Ravenne, 11 juillet 458) adressée au préfet de la Ville de Rome, Léon, qui prévoit un dispositif sévère – bastonnade et amputation des mains ou amende de 50 livres d'or – pour quiconque porterait atteinte aux monuments anciens.

25. B. CASEAU, « ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΛΙΘΟΙΣ. *Polemein Lithois*. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive » dans M. KAPLAN éd., *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Paris 2001, p. 61-123, p. 121.

26. H. LAVAGNE, « La tolérance de l'Église et de l'État à l'égard des œuvres d'art du paganisme dans l'Antiquité tardive », *Études littéraires* 32, 2000, p. 45-54.

27. CL. SOTINEL, « La disparition des lieux de culte païens en Occident : enjeux et méthode » dans M. NARCY, É. RÉBILLARD éds., *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq 2004, p. 35-60.

28. V. DÉROCHE, « Miracles et médecine dans *Les miracles d'Artémios* », *REG* 114, 2001, p. XXI-XXIII.

Le saint devenu guérisseur se serait ainsi substitué à Artémis et non à un martyr de confession arienne. Cette intervention montre encore combien les appropriations ont été multiformes et n'ont pas nécessairement été le fait d'intentions polémiques ou belliqueuses.

Éditeur de la *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* en 2011, Robert M. Frakes propose ensuite de dater et d'identifier les auteurs de ce texte juridique (« Approaching the *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* (or *Lex Dei*) as an example of Late Antique Culture », p. 137-159). Ce document obscur, qui nous est parvenu grâce à trois manuscrits des IX^e-XI^e siècles, est construit selon six titres thématiques façonnés autour des Dix commandements, avec en exorde des citations de la Bible et de juristes romains tels que Paul. Des éléments prélevés dans le *Codex Gregorianus* et le *Codex Hermogenianus* donnent un premier *terminus a quo* de la fin du III^e ou du début du IV^e siècle. Mais il contient aussi des allusions à des lois impériales, de Valentinien I^{er} à Honorius. Pour Robert M. Frakes, la « fenêtre » de datation de la compilation est celle des années 390-438 et, du fait de la présence d'un éloge de Théodose, il opte pour les années 390-395. Par ailleurs, selon lui, les citations bibliques de la *Collatio* viennent de la *Vetus Latina*. Après avoir exposé et discuté avec une grande clarté toutes les hypothèses émises avant lui sur les auteurs possibles et les enjeux du texte, l'auteur demeure prudent. Pour lui, il s'agit de l'œuvre d'un compilateur chrétien des années 390, familier du droit, cherchant à convaincre des païens de la convergence entre les lois mosaïque et romaine et, partant, de la compatibilité entre le christianisme et l'Empire, une hypothèse retenue par Stéphane Ratti, qui va jusqu'à identifier son auteur à Jérôme.

Stéphane Ratti clôt le second chapitre de l'ouvrage par un article intitulé « Saint Augustin a-t-il voulu interdire le *Querolus* ? » (p. 161-176). Pour lui, il ne fait aucun doute que la composition du *Querolus*, comédie dédiée à Rutilius Namatianus, doit être placée dans la première moitié du V^e siècle. Cette « vigoureuse pochade anti-chrétienne » a été rédigée vers 415 et augmentée d'un *prooemium* en 417, puisque l'auteur fait du *De reditu suo* de Rutilius son débiteur philosophique. Pour Stéphane Ratti, Augustin, hostile au théâtre, fait partie des cibles du *Querolus* comme du *De reditu suo*. Il se fonde, pour le dire, sur un examen lexical convaincant, qui fait d'Ambroise une autre cible de ses inversions parodiques. Augustin a publié les cinq premiers livres de sa *Cité de Dieu* entre 414 et 417 et dans ses textes, invective la « gouaille » (*garrulitas*) de ses adversaires, terme qui dénote, selon Stéphane Ratti, le théâtre satirique. Ce dernier émet l'hypothèse selon laquelle Augustin aurait vitupéré, dans les livres 4 et 5 de sa *Cité de Dieu*, contre l'auteur du *Querolus* qui s'était moqué de ses premiers livres. On peut regretter qu'étant donné le sujet du colloque, Stéphane Ratti n'ait pas développé sur le contraste entre le ton parodique et le sentiment d'un « naufrage » imminent (p. 165, n. 25, *Querolus* 53). On déplore aussi de trouver, *passim*, des formulations contestables. Celle de « *doxa* morale des nouveaux temps chrétiens » (p. 165) laisse entendre que les chrétiens du début du V^e siècle auraient été porteurs d'une morale qui leur était propre ou qui fut plus rigide

qu'aux siècles précédents²⁹. Ailleurs, la locution « régime chrétien » (p. 173), réminiscence d'un 'piganisme' suranné³⁰, est associée à la « censure et répression policière », comme si celles-ci ne ressortissaient pas avant tout à l'exercice du pouvoir impérial, indépendamment du christianisme³¹. Nettoyée toutefois de ces partis-pris, la démonstration de Stéphane Ratti est saisissante d'érudition et de rigueur.

L'ensemble des conclusions qu'apporte cette deuxième partie plaide pour la variété, l'inégalité et la vigueur de situations de polémiques, d'appropriations ou de violences. L'affirmation d'une autorité, sociale ou politique, passe par de multiples stratégies qui échappent à l'homogénéité. Mais on ne saurait, *in fine*, attribuer au législateur la volonté d'éradiquer résolument le paganisme pour instaurer un « régime chrétien ». Deux exemples tardifs, constantinopolitains le démontrent : une loi, du 8 juin 423, qui exige encore des chrétiens qu'ils ne portent pas la main sur les juifs et les païens (*CTh* 16, 10, 24) et l'œuvre édilitaire de l'impératrice Pulcheria à Constantinople, montrant notamment que les constructions palatines couvraient trois régions de la deuxième Rome et ne concernaient en rien des édifices religieux³². Il faut garder à l'esprit que les polémiques et les conflits étaient multilatéraux, n'opposaient pas systématiquement païens et chrétiens, mais également les chrétiens entre eux, y compris l'empereur³³.

LA DERNIÈRE ANTIQUITÉ TARDIVE : LES V^e ET VI^e SIÈCLES

La troisième partie de l'ouvrage, intitulée, telle une sous-période, « La dernière Antiquité tardive, les V^e et VI^e siècles », apparaît comme un surgeon chronologique après deux parties thématiques. Les contributions semblent rangées en fin d'ouvrage pour la chronologie des sources qui y sont traitées plutôt que pour les problématiques qui y sont développées. Pour

29. Voir par exemple : H. A. DRAKE, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore-Londres 2000.

30. A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien*, Paris 1947 [rééd. A. CHASTAGNOL, Paris 1972].

31. Y. RIVIÈRE, *Le cachot et les fers. Détention et coercition à Rome*, Paris 2004 ; C. HUMFRESS, *Law and Justice in The Later Roman Empire*, Leyde 2007.

32. D. ANGELOVA, « Stamp of Power : The Life and afterlife of Pulcheria's Buildings » dans L. JONES éd., *Byzantine Images and their Afterlives*, Farnham 2014, p. 83-104, p. 101.

33. J.W. DRIJVERS, J.W. WATT, éd., *Portraits of Spiritual Authority : Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, Leyde 1999 ; P. VAN NUFFELEN, « Beyond Bureaucracy. Ritual Mediation in Late Antiquity » dans M. KITTS *et al.* éd., *Ritual dynamics and the science of ritual, State, Power, and violence*, Wiesbaden 2010, p. 231-246 ; P. VAN NUFFELEN, « Playing the Ritual Game in Constantinople (379-457) » dans L. GRIG, G. KELLY éd., *Two Romes Rome and Constantinople in Late Antiquity*, Oxford 2012, p. 183-200 ; K. SESSA, *The Formation of Papal Authority in Late Antique Italy : Roman Bishops and the Domestic Sphere*, Cambridge-New York 2012 ; A. FEAR, J.F. URBIÑA, M.M. SANCHEZ éd., *The Role of the Bishop in Late Antiquity. Conflict and Compromise*, Londres-New York 2013 ; G.D. DUNN éd., *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, Farnham 2015.

être tout à fait intéressantes et innovantes, certaines de ces dernières contributions semblent renouer avec l'idée d'un déclin dans les derniers temps de l'Antiquité tardive, alors que d'autres mettent en lumière la longévité de la culture issue des siècles non-chrétiens.

Dans son article sur « Servius : un intellectuel et le bonheur dans l'Antiquité tardive » (p. 179-190), Jean-Yves Guillaumin part d'un constat : la rareté des vocables *beatus*, *felix* et *felicitas* dans le champ lexical de Servius, grammairien et commentateur de Virgile du IV^e siècle. Or, pour les Anciens, c'est le regard des dieux qui est source de *felicitas* et le bonheur d'une époque est tributaire des grands hommes qui y vivent. Pour Jean-Yves Guillaumin, le « bonheur servien » semble se limiter au plaisir que les païens de son temps recherchent dans « le savoir et la connaissance » et la vie philosophique, voie que Macrobe et Martianus Capella souhaitent chacun transmettre à leur fils. Lecteur de Lucrèce, Servius serait un résistant à « l'air du temps » dans un contexte où son milieu se crispe contre la *nouitas*, celle du christianisme dominant et de l'afflux de barbares cruels. Cependant, Servius voit dans les « royaumes périssables » (*regna peritura*) non l'Empire romain, mais les royaumes barbares. Jean-Yves Guillaumin considère Servius comme un « défenseur des attitudes philosophiques traditionnelles » ; pour preuve, l'astrologie et la *disciplina etrusca* sont très présentes dans son œuvre. L'auteur évoque à son sujet une « attitude de désapprobation latente » envers la « nouvelle religion ». Il s'identifie à son sujet dans le contexte actuel de liquidation progressive des études classiques et voit en Servius un intellectuel « dans un contexte de mal-être » qui propose un remède dans un temps de « crise intellectuelle ». Si la démonstration répond parfaitement à la thématique du colloque, l'auteur cède à l'identification sans caractériser cette crise et, dans une saillie symptomatique, voit en Théodose un empereur « honni des païens » (p. 183), ce que pourtant aucun texte n'étaye, sauf à considérer qu'Eunape serait à lui seul ces « païens »³⁴.

Dans « Une lumineuse réalisation : la codification théodosienne » (p. 191-207), Pierre Jaillette aborde ensuite l'état dans lequel se trouve le droit à l'époque théodosienne et « le rôle déterminant que s'attribue l'empereur dans l'entreprise de codification ». Il le fait sans toutefois faire mention des études de Tony Honoré (1998) et John Matthews (2000)³⁵. Il ressort de la *Novelle* I, 1 que les étudiants en droit ne parviennent pas à maîtriser la « profusion et complexité » du droit civil, ce qui nuit au fonctionnement de la justice. Tant Gaius qu'Ulpien écrivent que la volonté impériale a force de loi. Mais les décisions impériales ne sont, selon Pierre Jaillette, que « médiocrement diffusées ». La méconnaissance des textes juridiques

34. La voix d'Eunape de Sardes est la seule conservée qui dénigre Théodose (*Historiae fragmenta*, I. BEKKER, B. G. NIEBUHR éds., Bonn 1829, p. 39-118), mais, il faut le préciser, dans les seuls fragments de la *Suda* de la collection Boissonade (ainsi, fr. 15-16, p. 111). Zosime, qui est le débiteur d'Eunape, n'en conserve que la prodigalité excessive de sa table, sans en faire, comme de Constantin, un empereur détestable, y compris dans la résolution du conflit de 394 (*Histoire Nouvelle*, IV).

35. T. HONORÉ, *Law in the Crisis of Empire 379-455 AD. The Theodosian dynasty and its Quaestors*, Oxford 1998 ; J. MATTHEWS, *Laying down the Law : A Study of the Theodosian Code*, New Haven-Londres 2000.

par les praticiens du droit est dénoncée par Ammien Marcellin dans une charge contre les avocats d'Orient qu'il accuse en même temps d'être véreux (XXX, 4, 2-22). Quant à « la confusion et les contradictions des lois », elle est soulignée, vers 360, à la fin du traité *De rebus bellicis* (XXI) par son auteur anonyme, qui appelle l'empereur à les dissiper par son « auguste bienveillance ». C'est de cette action salutaire que Théodose II se prévaut dans la *Novelle* I, 1, celle d'avoir éclairé les ténèbres par une œuvre lumineuse. Celle-ci est à la fois un *compendium*, qui élague les lois de leurs commentaires superflus et les restitue clairement et un *codex* qui les rassemble de manière structurée en seize livres. Pierre Jaillette souligne que les termes *breuitas*, *claritas* et *lucere* sont les mots-clés de cette démarche. Il conclut par une salutaire mise au point : cette entreprise éclairante de codification est revendiquée pour lui-même par Théodose II, ce qui indique qu'il disposait d'un pouvoir plus vigoureux que celui que la totalité des historiens s'est complue à dire faible ou effacé³⁶.

Dans sa contribution intitulée « L'Ancien monde chez Sidoine Apollinaire : prégnance et signification du modèle païen » (p. 209-226), Lucie Desbrosses commence par évoquer l'omniprésence du panthéon païen dans l'œuvre du « chrétien revendiqué » qu'est Sidoine Apollinaire. L'assemblée des dieux y jouxte l'Esprit Saint et le Christ. Cela est manifeste dans les panégyriques d'Avitus (456) et d'Anthémius (468). Tout en exprimant l'appartenance de Sidoine à la romanité, les mentions mythologiques peuvent aussi souligner ironiquement la tolérance d'Anthémius à l'égard des païens. Lucie Desbrosses y décèle « une forme de sédimentation de la synthèse entre culture païenne et chrétienne » (p. 213). À l'inverse, le *carmen* 16, adressé à Faustus de Riez, rejette le monde païen. Ce que Lucie Desbrosses appelle « hésitation entre mythe et chrétienté » se raréfie toutefois après 470, Sidoine étant devenu évêque. De fait, il renonce aussi à la « futilité des vers » (*leuitas uersuum*). Même s'il le déclare sous une forme versifiée, il se conforme au commandement des *Statuta Ecclesiae Antiqua* qui, colligés en son temps, demandent à un évêque de ne pas lire de livres païens. Sidoine évoque souvent les pratiques divinatoires, pourtant interdites, et sans les condamner, cela principalement dans ses panégyriques impériaux. Pour Lucie Desbrosses, il fait sans doute partie de ces chrétiens qui semblent « croire en l'efficacité des rites de la divination païenne » (p. 220), « en une science occulte mais fiable » (p. 221). Bien qu'évêque et conscient de ses devoirs ès-qualités, Sidoine ne peut se retenir de faire valoir sa connaissance des mythes païens et de l'astrologie. Sous l'apparence de la contradiction, il incarne un carrefour culturel typique du V^e siècle, comme Firmicus Maternus l'était au IV^e, dans lequel la *scientia* païenne n'est pas objet d'amnésie chez les chrétiens.

Enfin, dans « Christentum und nichtchrisliche Religionen in nachjustinianischer Zeit : Das Zeugnis des Menandros Protektor » (p. 227-250), Bruno Bleckmann se penche sur Ménandre de Protecteur, qui, selon Agathias, aurait écrit sous le règne de Maurice (582-602) une *Histoire* courant des dernières années de Justinien à la mort de Tibère II (582). Les fragments qui

36. Un début de révision de cette vulgate univoque a commencé cependant de se faire sous la plume de F. MILLAR, *A Greek Roman Empire. Power and belief under Theodosius II, 408-450*, Bekeley-Los Angeles-Londres 2006, en particulier p. 3-15, p.194-218.

en subsistent dans les *Excerpta de legationibus* de Constantin VII témoignent d'une bonne connaissance des questions diplomatiques et stratégiques de son temps. L'œuvre de Ménandre, dans laquelle ces questions prédominent, était aussi connue de Jean d'Épiphanie et de Théophylacte Simocatta, qui l'utilisent, mais aussi, sans doute, de Théophane. Les aspects religieux sont tenus dans ces fragments. Ménandre, Jean d'Épiphanie et Théophylacte sont tributaires de la tradition millénaire d'un genre littéraire historiographique non-chrétien. Bruno Bleckmann relève cependant que, comme chez Malchus au V^e siècle, on peut déceler, derrière la façade classique, une « *distanzierte Einstellung* » à propos du christianisme : il recense ainsi 21 passages qu'il répartit selon cinq critères (p. 231-232). Le premier est l'emprise de la religion chrétienne. Le Christ y est « explicitement dessiné comme étant Dieu » (« *explizit als Gott bezeichnet* », p. 232). Le deuxième est celui de Dieu comme instance régissant l'Histoire. Une maîtrise étendue des sources anciennes permet à Bruno Bleckmann de rapprocher Ménandre de la démarche d'Hérodote en ce qui concerne les interventions divines³⁷. Le troisième aspect concerne le christianisme dans l'Empire sassanide et en Arménie. Bien que le rôle de Rome soit d'être la « puissance protectrice » (*Schutzmacht*) des chrétiens, Ménandre n'applique pas ce principe aux chrétiens de l'Empire sassanide, parmi lesquels se trouvent des nestoriens. Cependant, pour Ménandre, ces chrétiens doivent combattre les Perses au côté des Romains. Le quatrième aspect est celui de la religion dans la diplomatie. Ménandre voit dans la monarchie perse, mais aussi dans la royauté avare, le monde polythéiste qui s'oppose à l'Empire romain identifié par le christianisme, celui-ci apparaissant une religion parmi les autres. Enfin, le cinquième est celui du martyre et du culte des reliques comme efficacité élevée de la religion chrétienne. Un récit versifié par Ménandre du martyre du mage Isaozités se trouve dans une notice de la *Suda*. Par ailleurs, un fragment que Bruno Bleckmann attribue à Ménandre, dans le MS Paris. Graecus 1140 (fol. 58-59), évoque un morceau de la Croix rapporté à Apamée par un certain Alphios, dont le frère était évêque de Jérusalem. Une partie de ce morceau fut ensuite envoyé à Constantinople à la demande de l'empereur (Tibère ou Maurice) en guerre contre les Perses. Quoique ne cherchant pas à illustrer la thématique du colloque, cet article est une leçon de philologie et d'histoire, qui montre que, tout en étant nourri de la tradition historiographique grecque, Ménandre le Protecteur, s'il ne mentionne pas les controverses confessionnelles, n'en est pas moins averti des affaires chrétiennes. Aux antipodes d'un Eusèbe de Césarée qui croyait à l'imminence d'une paix chrétienne universelle³⁸, Ménandre pense à la fin du VI^e siècle qu'un triomphe final du christianisme au-delà des limites de l'Empire romain n'est aucunement proche.

37. Cette influence d'Hérodote chez des auteurs chrétiens de langue grecque a également été mise en lumière à propos de Grégoire de Nazianze par S. ABRAMS RÉBILLARD, « Historiography on Devotion : *Poemata de seipso* » dans CH. A. BEELEY éd., *Re-reading Gregory of Nazianzus*, Washington DC 2012, p. 125-142.

38. R. FARINA, « La concezione della pace nel IV secolo. Costantino il grande ed Eusebio di Cesarea » dans E. DAL COVOLO, R. UGLIONE éd., *Cristianesimo e istituzioni politiche da Costantino a Giustiniano*, Rome 1997, p. 94-105.

Comme le souligne Jean-Michel Carrié dans une conclusion lucide et mesurée (p. 251-259), « personne ne s'est risqué à apporter une réponse explicite à la question titre du colloque » (p. 255). Il en résulte un tableau impressionniste qui – et c'est là un mérite à souligner – donne à penser sur les « scansions de l'histoire », l'alternative continuité/rupture, la longévité de l'hellénisme, les couples tolérance/intolérance, tradition/innovation et païens/chrétiens. Jean-Michel Carrié incite à méditer l'appel de Polymnia Atanassiadi « à désenclaver l'Antiquité tardive tant vers l'amont que vers l'aval » (p. 255). Il insiste enfin à juste titre sur l'importance du mode de lecture et d'exploitation des sources, décisif dans la construction d'une vision de la période. Ces conclusions sont bienvenues à la suite d'un colloque puis d'un ouvrage que l'on retiendra comme une somme en mesure d'interroger à nouveau les commentateurs sur les approches et les méthodes les plus appropriées à rendre compte des faits religieux et des inflexions socio-culturelles de la période. Néanmoins, dans ce livre, flotte encore ici et là, longtemps après la célèbre *Retractatio* de Henri-Irénée Marrou (1949)³⁹, la projection d'un régime chrétien répressif et quasi totalitaire, qui célèbre en résistants valeureux et malheureux les lettrés non-chrétiens face à une sorte d'ordre nouveau coercitif. La réalité selon laquelle lettrés païens et chrétiens sont nourris de la même *paideia* et partagent nombre de valeurs est certes présente, mais on trouve ici et là les excroissances d'un 'piganiolisme' rémanent, plus littéraire qu'historique et partiellement fantasmatique. Que l'Antiquité tardive demeure une 'pâte à fantasmes' est incontestablement un signe de vitalité de la période en tant qu'objet d'étude, mais les traits polémiques et la ferveur des débats indiquent que le décapage des enduits idéologiques contemporains, seul susceptible de la révéler avec plus de précision et de nuances, est un travail qui, quoiqu'avancé, est loin d'être achevé.

39. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique. Retractatio*, Paris 1949. Dans cette réédition de son livre de 1938, Marrou lui ajouta une *Retractatio* de 90 pages (p. 623-713), dans laquelle il rompait avec l'appréciation de décadence véhiculée par la première édition.